



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1995

---

## **Reinkarnation – ein abendländisches Erbstück**

Vollenweider, Samuel

**Abstract:** This essay investigates reincarnation as one of the oldest parts of western intellectual history. The author focuses on the conceptions of the journey of the soul in late antique Platonism, in gnosticism, and in Origen and his school. He concludes by showing the differences between western and oriental reincarnation teachings as well as between reincarnation and the Christian message of the resurrection.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-86687>  
Journal Article  
Published Version

Originally published at:  
Vollenweider, Samuel (1995). Reinkarnation – ein abendländisches Erbstück. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 47:141-158.

## Reinkarnation – ein abendländisches Erbstück\*

### Summary

*This essay investigates reincarnation as one of the oldest parts of western intellectual history. The author focuses on the conceptions of the journey of the soul in late antique Platonism, in gnosticism, and in Origen and his school. He concludes by showing the differences between western and oriental reincarnation teachings as well as between reincarnation and the Christian message of the resurrection.*

### 1. Seelenwanderung in der vorchristlichen Antike

Manchmal blendet man den Sachverhalt zu schnell aus, dass der Glaube an die wiederholten Lebensläufe der Seele mit zu den ältesten Stücken abendländischer Geistesgeschichte gehört.<sup>1</sup> Durch Platons Dialoge, Vergils Aeneis (6,713–751) und Ovids Metamorphosen (15,158–175) ist der Reinkarnationsglaube in das Gebäude klassischer Bildung eingegangen – gleichsam als eine etwas exotisch anmutende Turmzinne. Bereits im *vor-klassischen Griechenland* hören wir von an *Schamanen* erinnernden Wei-

---

\* Das Gegenstück zu diesem Aufsatz bildet derjenige von A. MICHAELS, Reinkarnation – ein morgenländisches „Dogma“?, *EvErz* 47 (1995) 159–171.

<sup>1</sup> Das älteste Zeugnis bietet Herodot, der offenkundig pythagoreische Lehren aus dem alten Ägypten herkommen lässt (*hist* 2,123:2): „Die Ägypter waren die ersten, welche die Unsterblichkeit der Seele lehrten. Wenn der Leib stirbt, geht die Seele in ein anderes, gerade geborenes Lebewesen ein, und wenn sie durch alle Landtiere, Wassertiere und Vögel gewandert ist, geht sie wieder in den Leib eines neugeborenen Kindes ein. Dieser Kreislauf dauert 3000 Jahre. Einige Hellenen haben diese Lehre übernommen, in älteren wie in jüngeren Zeiten.“ In der Perspektive neuzeitlicher Ägyptologie spricht sozusagen alles (Texte; Totenkult; usw.) gegen diese Herkunftsbestimmung! – Vgl. zum *antiken Befund* insgesamt W. STETTNER, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, 1934 (TBAW 22). – Zur *Fortwirkung im Christentum* vgl. K. HOHEISEL, Das frühe Christentum und die Seelenwanderung, *JAC* 27/28 (1984/85) 24–46; L. SCHEFFCZYK, Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur, 1985 (SBAW.PPH, Nr. 4); CH. SCHÖNBORN, Quelques notes sur l'attitude de la théologie paléo-chrétienne face à l'incarnation, in: C.-A. KELLER (Hg.), *La réincarnation*, Bern 1986, 159–180; R. FRIEDLI, Zwischen Himmel und Hölle. Reinkarnation, Fribourg 1986, 31–54; H. FROHNHOFEN, Reinkarnation und frühe Kirche, *StZ* 207 (1989) 236–244; N. BROX, Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung, *Conc.* 29 (1993) 427–430.

sen, die über eine detaillierte Kenntnis ihrer früheren Existenzen verfügten. Zu nennen sind insbesondere *Pythagoras*, dem später auch eine eigentliche [142] ‚Rückführungstherapie‘ zugeschrieben worden ist,<sup>2</sup> und *Empedokles*, der nicht nur alle Bereiche des organischen Lebens durchwandert haben wollte, sondern auch in dunklen Worten abgründige vorweltliche Ursachen seiner Verbannung fernab von den seligen Götterwesen zu nennen wusste.<sup>3</sup> Aber erst *Platon* hat der pythagoreisch-orphischen Seelenwanderung einen nicht unbedeutenden Platz in seiner mythischen Eschatologie der Seele zugewiesen.<sup>4</sup>

Zum einen ist es die wesenhafte Unsterblichkeit der Seele, zum andern die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit, die der Reinkarnationstheorie Plausibilität verschafft. Entscheidend ist es aber für Platon, mit Hilfe der Philosophie dem Ausgleichswalten der Notwendigkeit, also den ‚karmischen Gesetzen‘, überhaupt zu entkommen. Der platonische Sokrates wird zum Psychagogen, der durch die Gefahren des Jenseits geleitet, wenn er so sehr darauf insistiert, dass man auf der langen, 1000-jährigen Reise um jeden Preis die philosophische Einsicht in das, was ein gutes Leben ausmacht, bewahren soll. Das (*Wieder-*)*Erinnern* schliesst Diesseits und Jenseits, die hiesige Mühe um die Philosophie und die dortige gute Wahl der Lebenslose, zusammen.<sup>5</sup> Leider haben diese die Zeiten verschränkenden Mahnungen Platons, die in manchem an das ‚Tibetanische Totenbuch‘ erinnern, in der Folgezeit nur wenig nachgewirkt. Um so mehr hat seine in etwas ironischer Weise vorgetragene Belehrung, dass menschliche Seelen in vielfältige Tierleiber eingehen, die späteren Debatten bestimmt.

---

<sup>2</sup> Empedokles, FVS 31 B 129 von Pythagoras: „Denn so oft er sich mit seinem ganzen Geist anstrenge, sah er ohne Mühe jedes einzelne von allen seienden Dingen, was in 10 und in 20 Lebenszeiten der Menschen geschah“; Jambl., Pyth 63: Pythagoras „kannte seine früheren Existenzen und begann die Betreuung anderer Menschen damit, sie an das Leben zu erinnern, das sie vormals geführt hätten“. Zum schamanistischen Hintergrund vgl. bes. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962, 98–142. Die alten Pythagorasüberlieferungen setzen offenbar einen Kreislauf voraus, der die Beseelung des Alls zum Ausdruck bringt, aber nicht von Gut und Böse gesteuert wird, und in dem es nicht schlussendlich zu einer Befreiung aus dem Zyklus kommt. – Lukian, gall, spottet im 2. Jh. n.Chr. über den etwa als sprechenden Hahn wiederverkörpernten Pythagoras.

<sup>3</sup> Empedokles, FVS 31 B 117: „Denn ich wurde bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und aus den Fluten tauchender, stummer Fisch.“ In frg 115 deutet er „Schuldverstrickung mit Mordblut“ wie „Streit und Meineid“ als Ursachen für die Verbannung an.

<sup>4</sup> Platon, rep 10: 613e–621d; ferner Men 81b; Phaid 81ef; 83e; Krat 403b; Phaidr 248dff; Tim 42b; 76e; 90e; leg 9: 872ef; 10: 903d.

<sup>5</sup> Platon, rep 618b6ff. Man soll vor der Wiederkunft nicht zuviel vom Strom des Vergessens (Λήθη) trinken! Demgegenüber rechnen Phaid, Tim und leg (aaO.) mit einem unmittelbaren Kausalnexus zwischen zwei irdischen Leben ohne Vergeltung und Wahlmöglichkeit im Jenseits, entsprechend der Regel: „was einer jetzt erleiden muss, hat er selbst einst verübt“ (leg 9: 872ef; vgl. Plotin 3,2,13, bes. 13:13).

Fortan stehen nahezu alle antiken Debatten über die Seelenwanderung mehr oder weniger im Gravitationsbereich Platons. Der im ganzen doch eher peripheren Bedeutung der Lehre innerhalb des Systems Platons entspricht es durchaus, dass sie sogar in der Spätantike nie ins Zentrum des philosophischen Interesses gerückt ist. Überhaupt ist festzuhalten, dass der Seelenwanderungsglaube im religiösen Bewusstsein breiterer Volksmassen schlechthin nach Ausweis aller Zeugnisse (neben literarischen Texten v.a. Papyri und 11431 Inschriften) keine nennenswerte Resonanz gefunden hat – sehr im Unterschied zur Entwicklung in Indien!

## 2. Zur Tragweite des Seelenwanderungsgedankens im spätantiken Platonismus

Der platonisierende Bischof *Nemesios von Emesa* (Ende 4. Jh.) ist zwar durchaus im Recht, wenn er feststellt, dass „ganz generell alle Griechen, welche die Unsterblichkeit der Seele vertreten, auch die Reinkarnation lehren“.<sup>6</sup> Gleichwohl scheint sich das Interesse an der Thematik als ganzer in ausgesprochen begrenztem Rahmen gehalten zu haben. Weder die sogenannten Mittelplatoniker noch Plotin (3. Jh.), der Begründer des Neuplatonismus, gehen ausführlicher auf die Seelenwanderung ein. Ihr Interesse ist vielmehr ein genuin platonisches, der älteren Orphik entstammendes: in die göttliche Sphäre, die wahre Heimat der Seele zurückzukehren und wenn möglich überhaupt nicht mehr in den Zyklus der Wiedergeburten verstrickt zu werden.<sup>7</sup> Im *späteren Neuplatonismus* vollzieht sich demgegenüber eine bemerkenswerte Umkehrung des Gedankens: Stärker als zuvor wird die Seelenwanderung in das theologische und kosmologische Gesamtsystem eingezeichnet. Bereits der neuplatonische ‚Katechismus‘ des Salustios aus der Zeit des Christengegners Julian (4. Jh.) folgert die Notwendigkeit der Reinkarnation aus der zeitenthobenen Vollkommenheit des Weltalls und seiner Begrenztheit.<sup>8</sup> In der klassisch gewordenen Systematik

<sup>6</sup> Nemes., *nat hom* 2 p. 34,18f MORANI: κοινῇ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφηνάμενοι τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσιν. Die Differenzen liegen nach ihm vielmehr in den Gattungsbestimmungen der Seelen.

<sup>7</sup> Dies gilt auch für Porphyrios (um 300), den Schüler Plotins, der sich dem endgültigen Exodus aus aller Körperlichkeit entgegensehnt. Vgl. A.H. ARMSTRONG, *Expectations of Immortality in Late Antiquity*, Milkauwee 1987, 29–36.

<sup>8</sup> Vgl. Salustios, *de deis et mundo* 20,3 R.: „Wenn nämlich die Seelen nicht wieder in Körper zurückkehren, müssten sie entweder unbegrenzt an Zahl sein, oder Gott müsste stets neue erschaffen. Aber es gibt überhaupt nichts Unbegrenzt im Weltall; denn in Begrenztem kann es nichts Unbegrenzt geben. Und es ist auch nicht möglich, dass andere Seelen entstehen; denn alles, worin etwas Neues entsteht, ist zwangsläufig un-

von *Proklos* (5. Jh.) wird der Seelenwanderungsgedanke zum Ausdruck der ununterbrochenen Beseelung des Weltalls – insofern wird hier die Brücke zurückgeschlagen zum archaischen Pythagoreertum. Von den *zwei Sichtweisen*, die den gesamten antiken Platonismus kennzeichnen – die weltflüchtige des *Phaidros*, wonach die Seelen in die Welt fallen, und die weltzugewandte des *Timaos*, wo es um die göttliche Durchwaltung des Kosmos geht – gewinnt die zweitgenannte nunmehr an Zugkraft.<sup>9</sup> |144|

Freilich wird der Begriff des Beseelens bzw. des Belebens differenziert. Menschliche Seelen wirken nur auf bestimmten Ebenen des kosmischen Systems. Die schwierige Frage, ob ein „Absteigen“ in die materielle Welt überhaupt notwendig sei, und wie oft solches vonstatten gehen müsse, beantwortet *Proklos* im Anschluss an seinen Lehrer *Syrian* so, dass in jeder kosmischen Periode (à ca. 25'000 Jahren) wenigstens eine Reinkarnation erfolgen müsse.<sup>10</sup> Für die meisten Seelen dürften aber mehr Wiedergeburten nötig sein, um sich von den materiellen Befleckungen zu reinigen.

Auf der anderen Seite kristallisiert sich die philosophische Beschäftigung mit der Reinkarnationsthematik immer stärker an der dornigen Frage eines *Eingehens in Tiere* aus.<sup>11</sup> Man muss geradezu sagen, dass die Engführung aller Debatten auf die Tierwerdung die Reflexion vieler anderer Aspekte, die dem Seelenwanderungsgedanken innewohnen, nahezu erstickt hat. Die Differenz zum indischen Raum ist augenfällig. Nur in einer Kultur, in der sich die „Geburt des Geistes“, des abendländischen Logos, in so hohem Mass mit einer Distanzierung von der animalischen Natur im Menschen einhergeht, konnte die Frage des Eingehens von Menschenseelen in Tiere derart permanent diskutiert werden – während man solches in Indien als geradezu selbstverständlich annehmen konnte. Seit Platons teilweise mit unüberhörbarem ironischem Unterton gehaltenen Ausführungen über das Eingehen menschlicher Seelen in Tiere wird das Problem kontrovers diskutiert. Vor allem stehen hierbei auch grundsätzlichere Fragen hinsichtlich des Wesens der menschlichen Seele im Blickpunkt.<sup>12</sup> Gegenüber einem

---

vollkommen: das Weltall aber muss, da es aus Vollkommenheit entstanden ist, vollkommen sein.“

<sup>9</sup> Dem entspricht es, dass die Theurgie (als Verwandlung der irdischen Materie) und die zunehmende Wertschätzung der Leiblichkeit (im Sinne der feinstofflichen Vehikel für die Seele) in das Zentrum der Aufmerksamkeit treten.

<sup>10</sup> *Proklos*, in *Tim* 3, 275:24–278:32 D., bes. 277:3–5; 278:25–27; vgl. inst theol 199f.

<sup>11</sup> Vgl. dazu H. DÖRRIE, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus, in: Ders., *Platonica Minora*, 1976 (STA 8), 420–440; U. DIERAUER, Tier und Mensch im Denken der Antike, 1977 (SAPh 6), 71–89.

<sup>12</sup> Vgl. bes. die differenzierte Diskussion um die Reichweite der Unsterblichkeit der Seele bei *Damaskios*, in *Phaed* (vers I) 177 WESTERINK; dazu DÖRRIE, Kontroversen (s. Anm. 11) 426f; ferner *Nemesios*, nat hom 2 p. 34,18–38,10 MORANI.

wörtlichen Verständnis der Vorstellungen Platons konnte die Tierwerdung auch *symbolisch* gedeutet werden im Sinne eines Tierischwerdens menschlicher Charaktere; so wird Porphyrios etwa von Augustin wegen seiner Ablehnung einer faktischen Seelenwanderung in Tiere ausdrücklich gelobt.<sup>13</sup> Im späteren Neuplatonismus wird das Problem wiederum durch Ausdifferenzierung gelöst.

Die Stellungnahme von Proklos, die bereits von Porphyrios' Schüler Theodor von Asine (4. Jh.) angebahnt wird,<sup>14</sup> fällt geradezu künstlich aus. Die menschlichen Seelen [145] können tatsächlich bis auf die animalische Ebene absteigen (nicht aber auf die vegetabile); sie gehen aber nicht eigentlich in Tierleiber ein, sondern überlagern gleichsam nur die Tierseelen.<sup>15</sup> Die Beseelung der untermenschlichen Reiche obliegt demnach weitgehend nicht den menschlichen (oder noch höheren) Seelen.

### 3. Das älteste Christentum

Es gibt nicht den geringsten Anlass, zu vermuten, dass das älteste Christentum in irgendeiner Weise den Gedanken der Reinkarnation vertreten hat.<sup>16</sup> Die bereits in der Antike hierfür gern aufgebotene volkstümliche Überlieferung von der *Wiederkehr des Elia in Jesus* weist in ganz andere Zusammenhänge (Mk 6,14–16 [par Mt 14,1f; Lk 9,7–9]; Mk 8,28 [par Mt 16,14; Lk 9,19]; Mk 9,11–13 [par Mt 17,10–13]; Mt 11,14). Allein schon die Parallelisierung Elias mit dem eben erst (!) enthaupteten Johannes dem Täufer gibt deutlich zu erkennen, dass nicht die Theorie einer sich inkar-

<sup>13</sup> Aug., civ 10,30 = Porphyr., regr 11,1f p. 38–41 BIDEZ [= frg 300F–300bF SMITH]; vgl. antr 19. Ähnlich wird die Seelenwanderung in Tieren abgelehnt durch OrChald frg 160 DES PLACES, Jamblich und Hierokles. Demgegenüber scheint der frühe Plotin eine Seelenwanderung bis in die Pflanzenwelt angenommen zu haben (4,7,14:1–8).

<sup>14</sup> Vgl. W. DEUSE, Theodor von Asine, 1973 (Palingenesia 6), 50f (test 37/38); 157–161. Ähnlich, aber stärker von Jamblich beeinflusst, stellt Salustios 20,1 den Sachverhalt dar: „Wenn nun ihre Wanderungen die Seelen [...] zu unvernünftigen Geschöpfen führen, dann begleiten sie diese *ausserhalb* des Körpers (ἐξωθεν ἔπονται), so wie uns auch unsere Schutzgeister (δαίμονες) begleiten, denn niemals kann eine vernunftbegabte Seele zur Seele eines unvernünftigen Geschöpfs werden.“

<sup>15</sup> Sie sind mit diesen nur in einem losen Verhältnis verbunden, „von aussen“ (ἐξωθεν ἐφειστώσα σχετικῶς); vgl. in remp 2, 309:28–312:5; 322:25–325:10; 332:28–336:25 KR.; in Tim 3, 294:22–295:32 D. Die platonischen Exempla rep 620<sup>aff</sup> werden auf umständliche Weise durch Symbolisierung exegetisch entschärft, in remp 2, 312:6ff.

<sup>16</sup> So stellvertretend für viele J.M. PRYSE, Reinkarnation im Neuen Testament (1900), dt. Übs. Schwarzenburg 1980 (hg. A. KLEIN). Die einzige Stelle, wo tatsächlich ein fernes Echo des „Rads der Wiedergeburt“ vorliegen könnte, nämlich *Jak 3,6*, ist hier ausgerechnet nicht erkannt worden! Zur altkirchlichen Berufung auf die Wiederkehr Elias in Jesus vgl. unten Anm. 25; 39 sowie Tert., anim 35,5.

nierenden Seele im Hintergrund steht, sondern viel mehr so etwas wie eine *Gestaltwandlung*: In der wunderwirkenden Gestalt Jesu verbirgt sich ein anderer, der wiedererstandene Täufer oder aber der wiedergekehrte Elia.<sup>17</sup> Von Elia weiss ja die Tradition zu berichten, dass er *leiblich* entrückt worden ist (2Kön 2,1–18), und dereinst wieder vom Himmel her in Erscheinung treten wird (Mal 3,23f; Sir 48,9f). Wer nicht gestorben ist, kann auch nicht reinkarnieren! Auch der andere gängige neutestamentliche Beleg für die Seelenwanderung lässt sich mit einfacheren Hypothesen hinreichend verständlich machen, nämlich die Begegnung Jesu mit einem *Blindgeborenen* (Joh 9,1–3). Die Frage der Jünger, ob dieser selbst gesündigt habe, mag allenfalls Vorstellungen über embryonale Sünden zum Ausdruck bringen.<sup>18</sup> Entschieden einfacher ist es indes, auf die *literarische Strategie* des vierten Evangelisten zu verweisen. Die Jüngerfrage ist bereits auf die Antwort Jesu hin formuliert: Der Betroffene ist um des jetzt erfolgenden Wirken Gottes durch Jesus blind, auf dass an ihm erkennbar werde, dass „die Blinden sehend und die Sehenden blind werden“ (9,39–41!); sein Gebrechen wird final, nicht kausal begründet.<sup>19</sup>

Dem eindeutigen Befund im Neuen Testament entspricht die Sachlage im zeitgenössischen *antiken Judentum*. Allein wo in ausgeprägtem Ausmass platonische Tradition einwirkt, wird wenigstens die Vorstellung der *Präexistenz* der Seele vorsichtig rezipiert (so in Sap 8,19f: „Ich war ein begabtes Kind und hatte eine gute Seele erhalten, mehr noch: gut wie ich war, kam ich in einen unbefleckten Leib“). Darüber hinaus zeichnet sich nur gerade einmal bei Philon von Alexandrien das Seelenwanderungsmotiv am fernen Horizont ab.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Die spätere jüdische Legende weiss immer wieder vom verborgenen in Erscheinung Treten des Elia zu berichten; vgl. jKil 9: 32b (BILL. 2, 708): „Elia trat zu Rabbi ein in der Gestalt des R. Chijja.“ Zum ganzen Themenkreis vgl. K. BERGER, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes, 1976 (StUNT 13), 20–22. Auch der auferstandene Jesus verbirgt sich in fremder Gestalt (Lk 24,13–35). [Vgl. dazu meine Studie: Die Metamorphose des Gottessohns, in diesem Band S. 285–306.]

<sup>18</sup> Vgl. BILL. 3, 528f mit dem Hinweis auf die erst viel später erfolgende Rezeption des Seelenpräexistenzgedankens durch das Judentum.

<sup>19</sup> Philon, somn 1,138f in der Deutung der Himmelsleiter von Gen 28,12 (vgl. Origenes bei Anm. 28): „Von diesen Seelen steigen die einen hinab, um sich in sterbliche Körper einsperren zu lassen, und zwar die der Erde nächsten und dem Körper befreundeten, die anderen wandern hinauf wieder abgeschieden nach den von der Natur festgelegten Zahlen und Zeiten. Von diesen eilen diejenigen, die sich nach der Verwandtschaft und Vertrautheit mit dem sterblichen Leben sehnen, *wieder zurück*, die aber seine ganze Eitelkeit durchschauten, nannten den Körper einen Kerker und eine Gruft, entflohen wie aus einem Gefängnis oder einem Grabe und wandeln, mit leichten Flügeln, zum Äther emporgehoben, in Ewigkeit in der Höhe.“ Zur Seelenpräexistenz vgl. gig 6ff; plant 14 und zum späteren Judentum BILL. 2, 340–346; R. MEYER, Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie, 1937 (BWANT 74), bes. 82ff. Erst in der *Kabbala* wird die Seelen-

#### 4. Die Rezeption der platonischen Seelenwanderungskonzeption in der Gnosis

Es ist kein Zufall, dass die ersten Zeugnisse eines Seelenwanderungsglaubens im Bereich des Christentums von *Gnostikern* stammen, also esoterisch orientierten, in verstärktem Mass hellenistischer Bildung offenen Gruppierungen des 2. und 3. Jahrhunderts n.Chr.<sup>20</sup> Die Schule des *Karpokrates* hat offenbar die Notwendigkeit unterstrichen, dass die Seelen solange dem Gesetz der Reinkarnation unterliegen, als sie nicht sämtliche Bereiche der unteren Welten durchwandert hätten – eine Aussage, die vom grosskirchlichen Berichterstatter auf das Ausleben aller Arten von Sünden ausgelegt wird.<sup>21</sup> Die Seelenwanderung, die aus einem vorzeitlichen Fall resultiert, führt laut anderen Berichten auch in die Tierwelt hinab. So deutet *Basilides* Röm 7,9f („ich lebte einst ohne Gesetz“) auf die frühere Existenz in einem Tierkörper:<sup>22</sup>

„Bevor ich in diesen Körper kam, habe ich in der Art Körper gelebt, die nicht unter dem Gesetz ist, etwa dem eines Viehs oder eines Vogels.“<sup>11471</sup>

Entscheidend ist es für die Gnostiker aber, vom Kreislauf der Wiedergeburt erlöst zu werden:<sup>23</sup>

„Von dem Kommen des Heilandes an hört die Wiederverkörperung auf, und der Glaube wird verkündigt zur Vergebung der Sünden.“

---

wanderung bedeutsamer: G. SCHOLEM, *Gilgul. Seelenwanderung und Sympathie der Seelen*, in: Ders., *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, 1977 (stw 209), 193–247.

<sup>20</sup> Die meisten Belege finden sich im Übersetzungsband von W. FOERSTER (Hg.), *Die Gnosis*, I, <sup>2</sup>1979 (BAW.AC).

<sup>21</sup> Karpokrates nach *Iren.*, haer 1,25:4 bzw. *Hippol.*, ref 7,32:7: „Solange müsste er (der Mensch) wiederverkörpert werden, bis er in überhaupt allen Taten der Welt gewesen ist [...]“. Als Belegstelle fungiert Mt 5,25f.

<sup>22</sup> *Basilides*, frg 18 LÖHR (bei *Orig.*, in Rom 5,1 [FC 2/3, 62]; vgl. aaO. 6,8 [p. 262]). Vgl. die „*Libertinisten*“ bei *Epiphan.*, haer 26,10:8: „Der Archon, der diese Welt innehat, sei schlangengestaltig, er verschlinge die Seelen, die nicht in der Erkenntnis stehen, und bringt sie wieder in die Welt durch (seinen) Schwanz, dort werden sie in Schweine und andere Tiere hineingelegt und werden auf dieselbe Weise heraufgebracht.“

<sup>23</sup> *Doketen* bei *Hippol.*, ref 8,10:2. Die Seelenwanderung erscheint als Fluch in den Exzerpten aus *Theodot* 28: „Das Wort ‚Gott vergilt bis ins dritte und vierte Geschlecht den Ungehorsamen‘ (Dtn 5,9) verstehen die Basilidianer von den Wiederverkörperungen.“ Nach *Basilides* muss „die Seele, die im vorangegangenen Leben gesündigt hat, hier im anderen Leben die Strafe erdulden, die eine erwählte Seele auf ehrenvolle Weise im Martyrium, die andere durch eine entsprechende Reinigungsstrafe [...] Der Märtyrer werde gestraft wegen der Sünden vor seiner Einkörperung, die Frucht des Wandels in diesem Leben aber werde er später wiederum empfangen“ (*Clem.*, strom 4,83:2 + 88:1).



Am deutlichsten begegnet die Reinkarnationskonzeption im *Manichäismus*, der sich nicht zufällig bis in den Fernen Osten hinein ausgebreitet hat. So ertönt die Klage in einem Hymnus:<sup>24</sup>

„Wer wird mich aus den Wiedergeburten herausführen und von allen befreien und von allen Wellen, wo keine Ruhe ist? Und ich weine über (meine) Seele: wenn ich doch davon erlöst wäre, und von dem Schrecken der wilden Tiere, die einander verschlingen. Die Körper der Menschen, der Vögel in der Luft, der Fische des Meeres, der Vierfüssler und allen Gewürms, wer wird mich durch diese hindurch geleiten und vor allen retten, so dass ich nicht umkehre und in die Vernichtung dieser Höllen falle? Und dass ich die Ekelhaftigkeit in ihnen nicht durchschreite, durch Wiedergeburt nicht zurückkehre [...]“

Halten wir fest: Am Rand des Christentums, wo hellenistische Philosophie und orientalisch-jüdische Religion in eine intensive Wechselwirkung geraten, gewinnt auch die primär platonisch-pythagoreischer Tradition entstammende Seelenwanderungslehre Raum. Hierfür werden gern bestimmte Bibelstellen in Anspruch genommen. Seelenwanderung wird ausgesprochen negativ bewertet, wie denn auch Schöpfung und Leiblichkeit weitgehend zugunsten der göttlichen Welt des Lichts abgewertet werden. Gleichwohl bleibt die Konzeption ausgesprochen randständig, wie ihre nahezu vollständige Absenz in der koptischen Geheimbibliothek von Nag Hammadi, also in gnostischen Originaltexten, zu erkennen gibt.<sup>25</sup>

## 5. Seelenwanderung bei Origenes?

Bereits seit dem Ende des 4. Jahrhunderts gilt Origenes, der grosse Theologe aus Alexandrien (ca. 185–253/54) als Lehrer der Seelenwanderung, und hat 1148<sup>1</sup> hierfür viel Tadel, gelegentlich aber auch Lob zugesprochen bekommen.<sup>26</sup> Hält man sich an seine reiche, wenngleich teilweise verstümmelt überlieferte literarische Hinterlassenschaft, so ergibt sich zu-

<sup>24</sup> Huwîdagmân IVa 5ff (parthisch), übs. bei (W. FOERSTER /) A. BÖHLIG (Hg.), *Die Gnosis*, III, 1980 (BAW.AC), 269f. Vgl. den Hymnus auf Jesus (aaO. 255): „O Herr, erlöse meine Seele aus diesem Geburt-Tod.“

<sup>25</sup> In der späten *Pistis Sophia* ist von den „endlosen Zyklen“ der Seele die Rede, die schliesslich entweder in die Erlösung oder aber in die „äussere Finsternis“ ausmünden (111; 113; 125; 127f). Als Belege fungieren Mt 17,10ff und 5,25f (7; 113).

<sup>26</sup> So muss nach 300 *Pamphilos* Origenes vor der „besonders infamen Beschuldigung“ in Schutz nehmen, er lehre die Seelenwanderung in Tiere (PG 17, 579; vgl. 607B–616A). Tatsächlich bezichtigen ihn später *Hieronymus* und *Justinian* dieser Häresie. So schliesst die Liste der übelsten Irrtümer Origenes' bei Hieron., adv Rufin 2,12 (CCL 79, 47) mit der Seelenwanderung: „Wir müssen befürchten, dass wir, die wir jetzt Männer sind, dann in Frauen wiedergeboren werden <vgl. Plat., Tim 42b>, und wer heute Jungfrau ist, wird dann vielleicht ein Strassenmädchen sein.“

nächst *kein eindeutiger Befund*. Auf der einen Seite weisen einige indirekt überlieferte Aussagen seines spekulativen Hauptwerks „de principiis“ auf eine Reinkarnationskonzeption, auf der anderen Seite lassen sich gewichtige Äusserungen gegen die Seelenwanderung auflisten.

1. *De principiis* stellt ein relativ früh anzusetzendes Werk des Alexandriner (zwischen 220 und 230) dar, das als systematische Darstellung zentraler Elemente des christlichen Glaubens anzusprechen ist.<sup>27</sup> In *princ* 1,5:3 scheint Origenes die Jakobsleiter (Gen 28,12) auf die in einzelnen Schritten erfolgenden Bewegungen von Abstieg und Aufstieg der geistigen Wesen, die je nachdem verschiedenartige Leiber annehmen, zu deuten:

„Es ist unmöglich, dass einer mit einem Male vom hundertsten zum ersten Rang herabstürzt, wenn er nicht durch die einzelnen Ränge wie auf den Sprossen einer Leiter bis zum untersten Rang gelangt. Und die Wesen würden so viele Male die Leiber wechseln, wie sie ihre Wohnstätten beim Abstieg vom Himmel zur Erde wechselten.“<sup>28</sup>

Die Metapher der gradweise zu begehenden Himmelsleiter impliziert in der Tat wie schon bei Philon die Vorstellung wandernder Seelen, allerdings spezifisch in vertikaler Dimension. *Princ* 1,6:2 scheint wiederum eine indirekt erhaltene Aussage über diese Abstiege und Aufstiege enthalten zu haben (Hieron., ep 124,3:2):

„Aus dem Ende werde wieder ein Anfang, und aus dem Anfang wieder ein Ende, und alles wandle sich so, dass wer jetzt Mensch ist, in einer anderen Welt ein Dämon werden könne [...] So mische sich alles, dass aus einem Erzengel ein Teufel werden könne und sich wiederum ein Teufel zu einem Engel wandle.“

Jeweils neue Weltperioden bringen offenbar eine Rochade in den Stufen der geistigen Wesen mit sich.<sup>1491</sup>

<sup>27</sup> Infolge seines in vielfacher Hinsicht ‚heterodoxen‘ Charakters ist es uns nicht mehr im griechischen Urtext erhalten, sondern nur durch die glättende lateinische Übersetzung von Rufin (Ende 4. Jh.) sowie durch indirekte Zeugnisse von Origenesgegnern, die bes. anstössige Stellen zitieren oder referieren (so etwa Hieronymus, Ende 4. Jh.; Justinian, Brief aus dem Jahr 543). Neuere Ausgabe mit dt. Übs.: H. GÖRGEMANN / H. KARPP (Hg.), Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, <sup>3</sup>1992 (TzF 24). Zu vergleichen sind die massgebliche ältere Ausgabe von P. KOETSCHAU (Hg.), Origenes. Werke, V, 1913 (GCS 22); sowie H. CROUZEL / M. SIMONETTI (Hg.), Origène. Traité des principes, 5 Bde., 1978–84 (SC 252; 253; 268; 269; 312).

<sup>28</sup> Hieron., ep 124,3:1 (CSEL 56, 98) fügt hinzu, dass Wesen infolge „grösserer Nachlässigkeit in die Laster unvernünftiger Tiere gelangen und mit einem dichterem Leib verbunden werden“ können. Zu Gen 28 bei Philon vgl. oben Anm. 19.

Um eine besonders umstrittene Passage handelt es sich bei *princ* 1,8:4, deren Wortlaut sich wiederum nur aus indirekten Zeugnissen erschliessen lässt:<sup>29</sup>

„Die Seele, die vom Guten wegströmt, sich der Schlechtigkeit zuneigt und immer tiefer in diese hineingerät, wird, wenn sie sich nicht zurückwendet, infolge ihrer Unwissenheit tierisch und infolge ihrer Bosheit tierisch [...] Und sie wählt sich für die Tierwerdung sogar, wenn ich so sagen darf, das Leben eines Wassertiers. Und so zieht sie sich wohl nach Massgabe des fortschreitenden Falls in die Schlechtigkeit den Leib <dieses oder> jenes unvernünftigen Lebewesens an.“

Hieronymus fügt hinzu, dass die fallende Seele nach ihrer Trennung vom Leib die Tierwerdung *anstelle* der – vom Gewissen ausgehenden – Qualen im Purgatorium wählt. Er schliesst daraus, dass wir uns also davor fürchten müssten, in Tiere und sogar Fische eingekörpert zu werden (ep 124,4:4). Als Belege für das Eingehen in Tierleiber werden Bibelaussagen, wo Tiere reden, aufgeführt. Freilich spricht Origenes ausnehmend zurückhaltend, als wolle er lediglich eine mögliche Hypothese prüfen. Pamphilos (PG 17, 608A) wie Hieronymus (ep 124,4:5) lassen Origenes denn an dieser Stelle auch sagen:

„Aber dies sollen nach unserer Absicht keine festen Lehren (δόγματα) sein, sondern nur Fragen und Probleme“ (oder: „Beispiele“).

Ausserdem muss man generell damit rechnen, dass „Tierwerdung“ auch metaphorisch auf die moralische Pervertierung bezogen werden kann.<sup>30</sup> Es bleibt an dieser Stelle offen, ob Origenes wirklich die Einkörperung menschlicher Seelen in Tiere gelehrt hat.<sup>31</sup> Auch andere Aussagen in *princ*

<sup>29</sup> S.105,1ff KOETSCHAU (= Justinian, ACO 3, 211:19ff; Hieron., ep 124,4:4). Zur Deutung des Fegefeuers auf das Gewissen vgl. *princ* 2,10:4; Hieron., ep 124,7:1.

<sup>30</sup> Wie es bei Origenes (z.B. dial 12/13) und im antiken Platonismus geläufig war, etwa in der allegorischen Auslegung des Besuchs Odysseus' bei Kirke, vgl. Boethius, cons 4,3:14–21 (CCL 94, 71f): „So geschieht es, dass wer die Tugend aufgibt, aufhört, ein Mensch zu sein; da er nicht in den Götterstand überzugehen vermag, verwandelt er sich zum Tier.“

<sup>31</sup> Dementsprechend sind die Ausleger uneinig: Eher auf der Linie von Hieronymus und (zurückhaltender) Justinian interpretieren GÖRGEMANNS/KARPP (s. Anm. 27), 263 A. 15 und F.H. KETTLER, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, 1965 (BZNW 31), 18–20 (A. 84, mit unklarer Differenzierung), während Pamphilos' und Rufins Position bei CROUZEL/SIMONETTI bekräftigt wird (s. Anm. 27), II, 119–125 A. 28; 240 A. 42; 3, 53 A. 130c; 267–270 A. 66. Eine differenzierte Diskussion mit einem im wesentlichen doch negativen Ergebnis bietet G. DORIVAL, Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux? A propos de PArch I,8,4, in: Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes, 1980 (QuVetChr 15), 11–32. Die exklusive Deutung auf die Inkarnation von Teufeln und Dämonen in Meerungeheuern durch P. NAUTIN, Origène. Sa vie et son œuvre, Paris 1977, 122–126 hat kaum Anhalt am Kontext.

bleiben hinsichtlich einer Theorie der Seelenwanderung zweideutig.<sup>32</sup> 1150f So könnte in 4,3:10 tatsächlich von der Rückkehr einer Seele aus der Unterwelt bzw. aus einer dämonischen Existenzweise in die Menschenwelt die Rede gewesen sein, wenn man Hieron., ep 124,11:2 folgen will:

„So wie die hier auf unserer Erde geborenen Seelen entweder durch das Verlangen nach Besserem aus der Unterwelt wieder nach oben kommen und einen menschlichen Leib annehmen, oder (aber) aus besseren Stätten zu uns herabsteigen [...]“

Freilich gibt der Text nicht sicher zu erkennen, dass die aus der Unterwelt stammende Seele zuvor bereits einen menschlichen Leib bewohnt hat. Überdies könnte sich dieser Ortswechsel wiederum auf zwei Weltperioden verteilen.

Soweit es die Rekonstruktion von *de principiis* überhaupt ermöglicht, lässt sich keine eindeutige Aussage zur Reinkarnation dingfest machen. Zunächst präsentiert Origenes manche spekulative Aussagen lediglich im Modus offener Fragen – wohl durchaus in der Absicht, seine eigene kühne Sicht der Dinge vor der Häretisierung durch die Hüter der grosskirchlichen Tradition zu schützen.<sup>33</sup> Die Grundorientierung des Alexandriners ist im ganzen aber so ausgesprochen *vertikal* orientiert, dass eine Seelenwanderung von Menschenleben zu Menschenleben *zurücktritt* gegenüber den Verwandlungen von ursprünglichen körperlosen Geistern in Engel, von Engeln in Menschen, von Menschen in Dämonen und umgekehrt. Das origeneische Interesse richtet sich zunächst auf die ‚vorweltliche‘ Geschichte der Geister: Die präexistenten Seelen „erkalten“ in ihrer Gottesschau wie Gottesliebe und fallen „übersättigt“ in tiefere Seinsbereiche, wo sie sich mit dichterem, von Gott erschaffenen Leibern bekleiden. Eben diese vorweltlichen Ereignisse sind die „karmischen“ Ursachen für die jeweilige Seinsweise bei der Geburt, etwa wenn Menschen blind geboren werden,

<sup>32</sup> So etwa princ 2,8:10 mit Hieron., ep 124,7:2; princ 3,1:23 („schon öfter haben wir gesagt, dass in den unbegrenzten, unendlichen Zeiträumen, in denen die Seele existiert und lebt, manche von ihnen so zum Schlechteren herabsinken, dass sie den untersten Platz der Bosheit einnehmen, und einige solche Fortschritte machen, dass sie von der tiefsten Stufe der Bosheit zur vollkommenen und vollendeten Tugend gelangen“); 4,4:8 (vgl. Hieron., ep 124,14:1 und Justinian, ACO 3, 212:16ff).

<sup>33</sup> So KETTLER, Sinn (s. Anm. 31) 12ff; 40ff; zur Diskussion und zu Gegenpositionen vgl. U. BERNER, Origenes, 1981 (EdF 147), 59–67. In jüngerer Zeit hat v.a. P. HEIMANN, Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes, 1988 (TBF 5), 246–258, die Seelenwanderungstheorie für Origenes behauptet (aber nicht bzgl. der Tiere, 177f); vgl. demgegenüber etwa U. BIANCHI, Origen’s Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis, in: L. LIES (Hg.), Origeniana Quarta, 1987 (IThS 19), 270–281; BROX, Debatte (s. Anm. 1) 429f.

und sie erklären auch die biblischen Prädestinationsaussagen.<sup>34</sup> Das Abfallen und Wiederaufsteigen vollzieht sich auf zahlreichen Seinsstufen (Engelhierarchien; Menschen; Dämonen; Tiere?) über viele Weltperioden hinweg. Besonders interessiert sich Origenes dabei [151] für die jenseitigen Läuterungsorte. Innerhalb einer Weltperiode, also zwischen Schöpfung und Weltgericht,<sup>35</sup> scheint es indes lediglich zu *einer einzigen* Einkörperung in der Menschenwelt zu kommen. Der Weg zur „Allversöhnung“, die wahrscheinlich jegliche Körperlichkeit und schöpfungsmässige Differenziertheit in Seinsgrade überhaupt hinter sich lässt, erstreckt sich dahingegen über zahlreiche Weltperioden.<sup>36</sup>

Im Blick auf das platonisierende, dominierend vertikal ausgerichtete Weltbild wäre durchaus damit zu rechnen, dass Origenes einen Fall der Geistwesen über die Menschenebene hinaus nicht nur in die irgendwie noch in perverser Weise am Vernünftigen teilhabende Dämonenwelt, sondern in die Tierwelt angenommen hat. Tatsächlich weist princ 1,8:4 in diese Richtung. Dem stehen allerdings gewichtige Bedenken entgegen. Der Alexandriner hat so sehr Abstieg und Aufstieg an die *Freiheit* der mit Logos begabten Geistwesen gebunden,<sup>37</sup> dass eine Einkörperung in Tierleiber samt des damit einhergehenden Verlusts von Logos und Freiheit nur schwer denkbar ist. „Tierwerdung“ kommt dann lediglich in menschlichen (wie dämonischen) Leibern zustande.

2. Nun hat sich Origenes in seinem späteren Œuvre wiederholt von der *platonisch-pythagoreischen Konzeption der Seelenwanderung* – zumal in Tierleiber – abgegrenzt. Er stellt dem von „der kirchlichen Lehre Frem-

<sup>34</sup> Vgl. princ 3,3:5 und bes. 2,9:7: Gottes Wort „Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehasst“ (Röm 9,13; Mal 1,2f) hat seine Ursachen in den „Verdiensten eines früheren Lebens“ – aber eben nicht eines früheren irdischen Lebens, sondern im Geisterreich! Auch in Cels 1,33 macht Origenes nicht frühere Lebensläufe, sondern Begebenheiten im Geisterreich zu den „verborgenen Gründen“ für Einkörperungen in Tiere und Missgestaltete. Die peinigende Vision der individuellen „karmischen Ursachen“ im Purgatorium ist anschaulich in princ 2,10:4 beschrieben. Auch der Neuplatoniker Salustios erklärt Weltübel durch die Seelenwanderung (20,2; vgl. Anm. 8).

<sup>35</sup> Offenbar lässt Origenes Weltgericht wie Neuwerdung von Himmel und Erde (Jes 65,17; 66,22) zwischen den einzelnen Weltperioden stattfinden (z.B. princ 3,5:3), worin die Ränge für die Geistwesen neu zugeteilt werden. Unter Zugrundelegung der biblisch-altkirchlichen Zeitrechnung kommt man für die Dauer einer solchen Epoche nur gerade auf ca. 7000 Jahre. Die am platonischen Grossen Jahr (ca. 25'000 Jahre; vgl. oben bei Anm. 10) orientierte pythagoreisch-stoische „ewige Wiederkehr“ wird verworfen (princ 2,3:4; Cels 4,68).

<sup>36</sup> Zur Eschatologie des Origenes vgl. H. STRUTWOLF, Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, 1993 (FKDG 56), 308–356, bes. 334ff.

<sup>37</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes, 1990 (TTS 33); H.S. BENJAMINS, Eingordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes, 1994 (VigChr.S 28).

den“ vertretenen „Unsinn der Seelenwanderungslehre“, die auch auf den Ebenen von Tieren und Pflanzen greift, die christliche Verkündigung der Totenauferstehung gegenüber.<sup>38</sup> Aber nicht nur die Tierwerdung, sondern auch die Reinkarnation innerhalb der Menschenwelt verfällt offenbar seinem Verdikt. Bereits damals haben wahrscheinlich gnostische Theologen die Wiederkehr Elias in Jesus als Beleg für die Seelenwanderung gelesen, wogegen Origenes Lk 1,17 „mit dem Geist und der Kraft des Elia“ ins Feld führt.<sup>39</sup> Er will [152] gerade „nicht in die der Kirche Gottes fremde Lehre von der Seelenwanderung fallen, die weder von den Aposteln überliefert noch in den (biblischen) Schriften bezeugt ist“. Von Interesse ist nun insbesondere sein zentraler theologischer Einwand. Dem fortgesetzten Kreislauf der Seelenwanderung setzt er die christliche *Eschatologie* entgegen, die auf das Vergehen des Kosmos zielt, während die griechische Sicht ja gerade die Ewigkeit der Welt impliziert.<sup>40</sup>

Die wiederholte heftige Abwehr des Missverständnisses der Seelenwanderung weist nicht von ungefähr darauf hin, wie leicht der Gedanke in der platonisierenden Theologie des Alexandriners hätte Heimatrecht bekommen können. Einmal ist an einige *gnostische* Schulen zu erinnern, welche in einem ähnlichen platonisierenden Milieu die Lehre ausdrücklich aufgenommen und hierfür auch auf die Bibel rekurriert haben. Zum andern mag es in *Alexandrien* neben Origenes christliche Anhänger des Reinkarnationsglaubens gegeben haben.<sup>41</sup> Schliesslich scheinen *spätere origenistische Theologen* den Gedanken rezipiert zu haben. Der Befund bei Origenes selbst bleibt schillernd: Im Hintergrund von *princ* ist der Gedanke einer während vielen Weltzeiten zustandekommenden Reinkarnation der Seele in menschliche Leiber erkennbar, die allerdings angesichts der Wanderung der Seele durch die *vertikal* organisierten Geisterreiche nur gerade *episodischen* Charakter bekommt. Hat der Alexandriner diese kühne Vision später

<sup>38</sup> So bes. im Alterswerk *gegen Celsus*: 1,20; 3,75; 5,29; 7,32; 8,30 („wir sagen niemals, dass es eine Reinkarnation der Seele gebe und einen Fall bis hinab zu den unvernünftigen Tieren“, offenbar bereits gegen Anschuldigungen); sodann *comm* in Mt 11,17 (GCS 40, 64:18ff).

<sup>39</sup> *Comm* in Joh 6,64–71 (SC 157, 176–182); vgl. *hom* 4 in Lk (GCS 9, 27); *frg* 17 in Lk (GCS 9, 233f): Elia ist ja nicht gestorben, sondern mit dem Körper aufgefahren!; vgl. *comm* in Mt 10,20 (GCS 40, 27:25ff). Zur Deutung von Mt 17,10ff in der Gnosis s. auch oben Anm. 25; zur späteren Diskussion vgl. Hieron., in Mt 2,122ff (CCL 77, 81); 2,1104ff (p. 116f); Pasch. Radb., in Mt *expos* 7,1387ff (CCM 56A, 733f).

<sup>40</sup> *Comm* in Mt 13,1 (p. 172:27ff zu Mt 17,10): Befreiung aus dem Zyklus der Wiedergeburten kommt infolge der früheren Sünden überhaupt nur ganz selten zustande, oder aber der Kosmos entvölkert sich zunehmend.

<sup>41</sup> Origenes sprach in seinem *comm in Prov* von „Christusgläubigen“ als Anhängern der Seelenwanderung, die sich auf Schriftstellen wie Ps 91,13; 1Petr 5,8; Ps 104,26; Apk 12,3ff u.a. berufen haben, Pamph., *apol* 10 (PG 17, 613D/614A); vgl. DORIVAL, Origène (s. Anm. 31) 24ff.

verworfen, oder hat er sie nur noch in seiner esoterischen Unterweisung laut werden lassen?<sup>42</sup>

## 6. Seelenwanderung im späteren Origenismus

Leider sind uns nur einige indirekte Zeugnisse aus dem späten 4. Jahrhundert erhalten. *Gregor von Nyssa*, der grosse, stark von Origenes beeinflusste Theologe aus Kappadokien nimmt mehrfach Stellung gegen die Lehre von der Seelenwanderung, die offenbar im Origenismus seiner Zeit eine gewisse Resonanz gefunden hatte.<sup>43</sup> Er bezieht sich auf solche, denen es [153] um „die Prinzipien“ zu tun ist – also auf die Origenisten, wenn nicht gar auch auf Origenes selbst. Wir stossen hier wieder auf die Lehre von der Erkaltung und Sättigung, worin die Geister in tiefere Seinsbereiche fallen. Der Fall scheint sich nun bis in die Pflanzenwelt zu erstrecken, also über die Tierwelt hinaus bis ins Empfindungslose hinein. Allerdings ist nicht sicher, ob hier Gregor die Dinge nicht überzeichnet in seinem Interesse, die fatalen Konsequenzen des Falls bis in die Pflanzenwelt hinab zu demonstrieren.<sup>44</sup>

Im *späteren Origenismus* des 4. Jahrhunderts scheint man also z.T. eine Seelenwanderung bis mindestens hinunter in die Tierwelt angenommen zu haben. Der Gedanke blieb aber ausgesprochen marginal: Die gegen Origenes und seine Schule *gerichteten gesamtkirchlichen Verurteilungen 543 und 553* zeigen, dass nicht die Seelenwanderung, wohl aber die Präexistenz der Seelen und die Allversöhnung (und damit die *Voraussetzungen* der Seelenwanderung) verworfen werden. Hätte der Reinkarnationsgedanke bei den Origenisten eine grössere Rolle gespielt, wäre er gewiss auch entsprechend attackiert worden. Dem entspricht es, dass die ausgesprochen ‚heterodoxen‘ (und deshalb z.T. nur syrisch erhaltenen) Texte des

<sup>42</sup> Für das erstere vgl. R. CADIOU, Le développement d'une théologie, RSR 23 (1933) 411–429; 415–417; für letzteres KETTLER, Sinn (s. Anm. 31) 18–20.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu bes. J. DANIELOU, Metempsychosis in Gregory of Nyssa, in: The Heritage of the early Church, FS G. FLOROVSKY, 1973 (OrChrA 195), 227–243; vgl. ders., Grégoire de Nysse et la philosophie, in: H. DÖRRIE u.a. (Hg.), Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 3–17. Die Texte sind auszugsweise abgedruckt in KOETSCHAU (s. oben Anm. 27) 102–104 und GÖRGEMANNS/KARPP (ebd.) 280–283, obschon sie für die Rekonstruktion von Orig., princ nicht unmittelbar in Betracht kommen: hom opif 28 (PG 44, 229–233); anim et res (PG 46, 112–117).

<sup>44</sup> Auf Überzeichnung weist m.E. hom opif PG 44, 233, bes. lin. 11f („aber da sie ja selbst das nicht wollen [...]“) hin mit der ständigen Betonung der „Akoluthie“. Vgl. aber oben Anm. 13 zu Plotin.

Origenisten *Euagrios Pontikos* (um 400) offenbar nicht auf die Seelenwanderungslehre zurückgreifen.<sup>45</sup>

Die *neun Anathematismen* der 543 zusammenkommenden lokalen Synode von Konstantinopel (ACO 3, 213f = DS 403–411), deren Beschlüsse weitreichende kirchliche Zustimmung gefunden haben, richten sich direkt gegen Origenes. Demgegenüber nehmen die *15 Anathematismen*, die wohl noch kurz vor dem fünften ökumenischen Konzil von Konstantinopel (553) verabschiedet wurden, Stellung gegen die wiedererstarkte origenistische Bewegung im östlichen, besonders palästinischen Mönchtum mit ihrer Weiterentwicklung der spekulativen Theologie (ACO 4/1, 248f).<sup>46</sup> Beide Formulare attackieren in ihrem ersten Artikel die Präexistenz der Seele; dazu kommen weitere Kontroverspunkte wie die Allversöhnung und die Kugelförmigkeit des Auferstehungsleibes. Die gängige Behauptung, wonach das Konzil die Seelenwanderung aus dem alten Christentum ausgetilgt habe,<sup>47</sup> ist demzufolge schief. Mit der gesamtkirchlichen Verurteilung des Origenismus ist ihr freilich der *Boden*, auf dem sie erst wachsen kann, entzogen worden.<sup>11541</sup>

## 7. Altchristliche Argumente gegen die Seelenwanderung

Theologen der Alten Kirche haben sich bereits recht früh gegen die philosophisch untermauerte Reinkarnationslehre ausgesprochen.<sup>48</sup> Von ihren teilweise ausgesprochen polemisch akzentuierten Argumenten sind insbesondere die nachstehenden bedenkenswert. Einmal wird das *Identitätsproblem* anvisiert, nicht zufällig besonders vom juristisch geschulten Tertullian:<sup>49</sup> Wenn sich kein kontinuierliches Selbst, das verschiedene Lebens-

<sup>45</sup> Vgl. hierzu A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962; ders., TRE 10, 568; sowie die Ausgabe PO 28/1, 1958.

<sup>46</sup> Zur Rekonstruktion vgl. F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899, bes. 129–138. Zur Geschichte der früheren Streite um den Origenismus s. E.A. CLARK, *The Origenist Controversy*, Princeton 1992, bes. 143ff.

<sup>47</sup> So z.B. PRYSE/KLEIN, *Reinkarnation* (s. Anm. 16) 7; 82. Demgegenüber fällt auf, dass auch Justinians Brief an die Synode nur beiläufig die häretische Seelenwanderung streift (PG 110, 784A/B; PG 121, 724A/B), während seine Vorlage, bezeugt von Theodoret, *haer fab comp* (PG 83, 480C), noch sehr viel deutlicher formuliert.

<sup>48</sup> Neben der Lit. in Anm. 1 vgl. L. BUKOWSKI, *La réincarnation selon les Pères de l'Église*, Greg. 9 (1928) 65–85; M. MARITANO, *Giustino Martire di fronte al problema della metempsicosi*, Sal. 54 (1992) 231–281.

<sup>49</sup> Tert., *anim* 28–35, bes. 33,2 („der Sinn des Gerichts wird aufgehoben, wenn das Gefühl für Verdienst und Schuld fehlt. Das Bewusstsein von der gerechten Vergeltung wird aber fehlen, wenn der Zustand der Seelen sich ändert; es ändert sich der Zustand der Seelen jedoch, wenn sie nicht als dieselben fortbestehen bleiben“); ferner Aug., *civ* 10,30. Das Identitätsproblem wird in der neuzeitlichen Debatte zum zentralsten Argu-



läufe durchwandert, bestimmen lässt, dann sind Schuldbehaftbarkeit und Strafabstattung nicht mehr eindeutig zuweisbar. Noch schärfer ist der Hinweis auf die *Sinnlosigkeit einer Strafe*, die im nächsten Leben ohne *Wissen* um die im vorherigen Leben begangene Schuld abgebüsst wird. So hält es etwa ein weiser Greis dem philosophiebegeisterten Justin entgegen: Die Seelen, die einst Gott geschaut haben und nun in Tierkörper eingesperrt werden, haben keinen Nutzen von ihrer Strafe, die sie ja um ihre Sünde nicht wissen.<sup>50</sup> Tiefer in kosmologische Zusammenhänge führt diejenige Argumentationsfront, welche die christliche Eschatologie mit ihrem Insistieren auf der Einmaligkeit und Irreversibilität erschaffenen Lebens gegen die *Ruhelosigkeit der Zyklen* und die hierin implizierte *Identität von Anfang und Ende* ins Feld führt.<sup>51</sup> Insbesondere *Gregor von Nyssa* perhorresziert den „Kreislauf, der sich durch Ähnliches bewegt, worin die Seele, wo immer sie auch ist, instabil sei“, worin „alles wieder von denselben Kräften in Gang gesetzt werde“. Durch den obwaltenden Automatismus der Abstiege und Aufstiege würden gut und böse letztlich gefährlich relativiert – ganz abgesehen von der Misslichkeit einer Konzeption, die damit rechnet, dass irdischer Zeugungsdrang mit dem himmlischen Fall einer Seele synchronisiert werde.<sup>52</sup> Als bessere Alternative stellen die Kirchenväter die christliche Lehre von der *Totenauf resurrection* vor mit ihrem Fokus auf der Einmaligkeit des zu verantwortenden leiblichen *Lebens*.<sup>53</sup> Ausserdem beruht das Fortdauern der Seele über den Tod hinaus nicht auf ihrer wesenhaften, aus der Präexistenz herstammenden Unsterblichkeit, sondern auf ihrer Erhaltung allein durch Gottes lebensschaffenden Willen.<sup>54</sup>

---

ment gegen die Reinkarnation, vgl. z.B. P. GEACH, Die Problematik eines körperlosen Weiterlebens, in: N. HOERSTER (Hg.), Glaube und Vernunft, 1979 (dtv 4338), 204–218: 212ff.

<sup>50</sup> Just., dial. 4,5–7.

<sup>51</sup> Origenes hält den Seelenwanderungsvertretern entgegen, dass sie einmal keinen Raum haben für das Vergehen des Kosmos, also die Weltewigkeit supponieren, zum andern, dass sich wohl keine Seele finden liesse, die wirklich der Sünden und damit der Verkörperungen ledig würde (comm in Mt 13,1, p. 172,27ff). Das letztere Argument gibt auch Aug., civ 13,19 zu bedenken.

<sup>52</sup> Anim et res (PG 46, 113B–116C); vgl. Aug., civ 10,30 gegen den „notwendigen Kreislauf“ der Platoniker, „der immer wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt“.

<sup>53</sup> Iren., haer 2,33:5; Orig., comm in Mt 13,1; Aug., civ 10,30 (es ist viel „schicklicher“, dass „die Seelen einmal zu den *eigenen* Leibern zurückkehren werden als wieder und wieder zu ganz verschiedenen“); 13,19; 22,26.

<sup>54</sup> Iren., haer 2,34:2–4.

## 8. Zur Differenz antiker, neuzeitlicher und östlicher Seelenwanderungskonzeptionen

1. Der in *unsern Tagen* wieder stark aufkommende Reinkarnationsglaube unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht markant von all denjenigen Konzeptionen, die uns in der abendländischen Antike – wie auch im indisch-fernöstlichen Bereich – begegnen. *Erstens* bringt die Seelenwanderungserwartung platonisch-pythagoreischer Prägung eine markante *Distanzierung von der vorfindlichen Welt und der Leiblichkeit als solcher* zum Ausdruck. Meist geht es entscheidend darum, dem unseligen Zyklus der Wiedergeburten überhaupt zu entinnen. Und auch noch dort, wo wie im späten Neuplatonismus das Moment der Durchwaltung des göttlichen Kosmos durch die Seelen stärker in den Vordergrund rückt, dominiert letztlich doch die Sehnsucht nach einer Transzendierung der irdischen Sphäre. Dagegen versprechen sich *neuzeitliche* Menschen seit Lessing und Goethe von der Reinkarnation eine intensivierte Selbstentfaltung in der Abfolge vieler Lebensläufe.<sup>55</sup> Die Aussicht, wiederzukehren, weckt nunmehr Hoffnung und Lust anstelle von Furcht und Schrecken. *Zweitens* ist zu unterstreichen, dass die „Alten“ – wiederum in der Antike wie im Osten – dasjenige, was sich über den Tod hinaus durchhält, nicht primär im empirischen *Ich* orten, sondern in einem diesem zugrundeliegenden transzendenten *Selbst*, das sich in den irdischen Lebensläufen mehr oder weniger manifestieren kann. Die sich wieder inkarnierende Geistseele der Platoniker ist von demjenigen, was in der Neuzeit als Individualität und Persönlichkeit gefeiert wird, abgrundtief geschieden.<sup>56</sup>

2. Demgegenüber scheinen sich auf den ersten Blick *antike und indisch-fernöstliche Konzeptionen* sehr nahe zu stehen (und es ist durchaus möglich, dass sich historisch gesehen die erstere aus der letzteren herausgebildet hat). In beiden dominiert ein *zyklisches Weltbild*; die Welt wird von einem [156] einheitlichen, alles beherrschenden, Ausgleich schaffenden Gesetz durchwaltet (*Samsara* und *Karma*). Beiderseits zielt alles letztlich auf

<sup>55</sup> Vgl. hierzu E. BENZ, Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik, ZRGG 9 (1957) 150–175; H.CH. STOODT, Zu Entwicklungsgeschichte und Funktionswandel der Reinkarnationslehre im Westen, in: Ders. / E. WEBER (Hg.), Interreligiöse Beziehungen, Konflikte und Konvergenzen, Frankfurt 1993, 71–86; K. HOHEISEL, Durch Überwindung des Lebens den Tod überwinden. Zur Wiederverkörperungslehre in Ost und West, in: Tradition und Translation, FS C. COLPE, Berlin 1994, 521–537.

<sup>56</sup> Vgl. A.H. ARMSTRONG, Tod, Unsterblichkeit, Wiederaufleben und Auferstehung. Eine spätantike Überlegung, in: E. HORNUNG / T. SCHABERT (Hg.), Auferstehung und Unsterblichkeit, ErJb.NF 1 (1993) 179–201: 196f; für den indischen Bereich vgl. M.v. BRÜCK, Reinkarnation im Hinduismus und im Buddhismus, ErJb.NF 1 (1993) 85–122, bes. 91ff; sowie MICHAELS, Reinkarnation (s. oben Anm. \*) 162–169.

*Befreiung* aus dem negativ gewerteten Zyklus der Wiedergeburten. Beiderseits werden Nachtod-Erfahrungen psychagogisch bereits im *gegenwärtigen* Leben vollzogen, um Wiedergeburten überhaupt zu vermeiden oder wenigstens positiv zu beeinflussen. Beiderseits transmigriert nicht einfach die empirische Persönlichkeit, sondern eher eine Art von *transzendtem Selbst*, das als wesenhaft unabhängig vom Körper bestimmt wird. Und schliesslich hat auf beiden Seiten eine zunehmend subtilere *philosophische Reflexion* ältere, ‚animistische‘ Seelen- und Naturvorstellungen überlagert.

Tiefgreifende *Differenzen* sind gleichwohl nicht zu übersehen: Im indischen Bereich spiegeln die Reinkarnationslehren noch recht deutlich archaische *kultische* Vorstellungen und Riten,<sup>57</sup> während in der Antike kaum dergleichen auszumachen ist. Der Osten hat die Wiederverkörperung in *Tiere* nie als systematisches Problem empfunden, während die Debatten des Abendlands, das ganz im Banne der Entdeckung des Logos steht, weitgehend davon dominiert werden. Umgekehrt hat die Frage nach dem *Subjekt der Transmigration* im Osten enorme Reflexionsbemühungen provoziert (‚Selbst‘ und ‚Nicht-Selbst‘), während sie im Westen kaum eigens thematisiert worden ist. Schliesslich erweist sich der Seelenwanderungsgedanke im Abendland als nur gerade *marginales* Glaubensgut vorwiegend gebildeter Schichten, während er im Osten Leben wie Denken der gesamten Bevölkerung schlechthin bestimmt.

## 9. Reinkarnation und Auferstehung

Nur andeutungsweise sei abschliessend ein geradezu klassischer Differenzpunkt angesprochen.<sup>58</sup>

1. Reinkarnationslehren gehen von einer relativen Beliebigkeit der jeweiligen *Leiblichkeit* aus. Das reinkarnierende Selbst wandert in immer neue Körper ein, wobei durchaus mit subtileren Leibern gerechnet wird, die sich unter Umständen auch auflösen oder neu bilden. Auferstehungskonzeptionen gehen demgegenüber davon aus, dass die irdische Leiblichkeit ihre spezifische, unersetzbare Bedeutung hat, dass also in gewisser Weise das ‚Selbst‘ bzw. die Seele grundlegend auf den jeweiligen Leib bezogen bleiben (weshalb Anschauungen vom „Zwischenzustandskörper“ keine grössere Bedeutung gewinnen). Freilich umschliesst Totenauferte-

---

<sup>57</sup> Vgl. MICHAELS, Reinkarnation (s. oben Anm. \*) 161f; 166f sowie P. HORSCH, Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre, AsSt 25 (1971) 99–157. Im alten Griechenland wäre allenfalls auf die *orphischen* Wanderpriester hinzuweisen.

<sup>58</sup> Vgl. den Sammelband von H. KOCHANÉK (Hg.), Reinkarnation oder Auferstehung, Freiburg 1992.

hung im grösseren Zusammenhang einer kosmischen Vollendung die fundamentale Verwandlung des irdischen Leibs samt der Seele.

Die angesprochene Differenz hat Folgen für das Verständnis von *menschlicher Identität*. Reinkarnationskonzeptionen gehen von einer [157] transgeschichtlichen Identität des menschlichen Selbst aus, dessen viele Erdenleben lediglich Episoden darstellen. Demgegenüber orten Auferstehungskonzeptionen die Identität gerade in der spezifischen Beziehung des Selbst zu seinem Leib als dem verdichteten Niederschlag aller geschichtlichen Erfahrungen, die sich im Lauf eines singulären Lebenslaufes akkumuliert haben.<sup>59</sup>

2. Reinkarnationskonzeptionen schätzen den *Tod* nicht als elementare Zäsur ein, da er lediglich zu einem Wechsel der jeweiligen Lebensform führt. Der Tod ist relativ, Leben und Sterben durchdringen sich so sehr, dass eine scharfe Scheidung sinnlos wird. Demgegenüber bekommt der Tod in *Auferstehungserwartungen* grösseres Gewicht, unbeschadet der verbreiteten Erwartungen eines Zwischenzustands (zwischen Tod und Auferstehung). Die Definitivität des endzeitlichen Loses scheint hiernach mit dem Sterben im wesentlichen festgeschrieben zu sein. Allenfalls mögen nachtodliche Läuterungsprozesse oder gar die Hoffnung auf eine Möglichkeit göttlicher Allversöhnung Raum gewinnen. Im *Osten* wird der Tod *durchschaut* und verliert so seine Macht, während er in der *biblischen Tradition* endzeitlich bzw. österlich *überwunden* wird.

3. Seelenwanderungslehren kennen oft keinen zeitlichen Anfang des Zyklus, sondern gehen von einem endlosen Kreislauf aus, basieren also auf einem von *Reversibilität* bestimmten *Zeitverständnis*. Auferstehungskonzeptionen setzen demgegenüber einen *irreversiblen*, d.h. unumkehrbaren Zeitstrom voraus. Obschon gerade Origenes zeigt, dass die beiden Verständnisweisen vermittelbar sind, begünstigt die Fokussierung auf die Einmaligkeit kosmischen wie geschichtlichen Geschehens die Annahme auch nur eines einzigen irdischen Lebens.

4. Seelenwanderungslehren können gewichtige Gründe angeben für die individuellen, ungleichen Schicksale der Menschen. Es waltet ein individuierter *Zusammenhang von Tun und Ergehen*, der sich über viele Lebensläufe hin erstreckt (*Karma*). Demgegenüber sehen sich von der Bibel herkommende Konzeptionen vor das Problem gestellt, Unvollkommenheit und Ungerechtigkeit der Welt zur Anschauung von Gottes Macht und Gerechtigkeit ins Verhältnis zu bringen. Die *Theodizeefrage* erscheint dabei in einem ganz anderen Zusammenhang als in demjenigen der ‚individuellen Eschatologie‘. Die Dialoge des Hiobbuchs erlauben vielleicht eine Re-

---

<sup>59</sup> Vgl. zu diesem Verständnis von Auferstehung meinen Aufsatz: Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung, ThZ 49 (1993) 34–53: 49ff [s. in diesem Band S. 105ff].

lecture im Sinne einer Diskussion des ‚Karma‘-Gesetzes. In gewisser Weise stellt die Gestalt des gekreuzigten, „für unsere Sünden“ sterbenden Christus eine Antwort dar auf die Aporien, die sich angesichts eines sich akkumulierenden Zusammenhangs von Tun und Ergehen ergeben.<sup>158</sup>

5. Es ist gerade bei diesem Thema und zumal heute ratsam, sich nicht mit dem Herausstreichen von Differenzen zu begnügen. Es könnte sich als viel spannender erweisen, der Perspektiven, die sich durch die *Wechselwirkung* der beiden Konzeptionstypen eröffnen, innezuwerden.<sup>60</sup> Da ist einmal das Offensichtlichste, der Glaube an ein *postmortales Leben*, zu nennen. In den alten religiösen Überlieferungen könnten sich ja tatsächlich Erinnerungen an Einblicke in das Land jenseits der Todesschwelle erhalten haben. Da ist weiter das grosse Zutrauen auf eine *Vervollkommnung* jenseits von karmischem Weltengesetz und Zeit zu nennen, von dem die vielfältigen Erlösungshoffnungen Kunde geben. Da ist schliesslich an die hohe *Würdigung der Gegenwart* zu erinnern, die in je verschiedener Weise bereits das Künftige antizipiert. Allein die Gegenwart erlaubt die Arbeit an einer Verunmöglichung einer unerwünschten Wiedergeburt oder eines unerfreulichen Jenseitsgeschicks; in ihrem Grund strömt aber auch bereits dasjenige Leben, das seinen Ursprung jenseits des Zyklus der Reinkarnationen bzw. der Verkettungen von Tun und Ergehen hat.

In der abendländischen Antike erschien die Botschaft von der Totenauferstehung lange als eine fremdartige, ja barbarische Kunde (vgl. Apg 17,16–34), während die Seelenwanderung in gewisser Weise ehrwürdige alteuropäische Tradition zum Ausdruck brachte. Die Christianisierung der alten Welt hat die Verhältnisse gründlich verschoben. Stellt die neuzeitliche Renaissance des Reinkarnationsgedankens nur eine postmoderne Modeströmung dar, oder verbirgt sich in ihr eine tieferreichende Wende des Fragens nach Gott, Welt und Seele?

---

<sup>60</sup> Eine eindruckliche Vermittlung versucht J. HICK, *Death and eternal Life*, London <sup>2</sup>1985, 297–396, u.a. mit seiner Spekulation über „many lives in many worlds“ (414–422); vgl. ferner die existentialphilosophische Deutung der Seelenwanderung beim japanischen Philosophen K. NISHITANI, *Was ist Religion?*, dt. Übs. Frankfurt <sup>2</sup>1986, 265–274.